A Antropologia e o Niilismo Filosófico Contemporâneo

JOSE JORGE DE CARVALHO

A Era do Niilismo

Seja em suas versões mais rasantes e simplificadoras, seja na sua forma mais qualificada e menos destrutiva, pode-se sustentar que o niilismo é uma atitude que caracteriza, no momento presente, uma boa parte do universo intelectual ocidental. Suas raízes podem ser buscadas de diversos modos, dependendo dos fatores que decidamos priorizar como básicos, dos momentos específicos da história européia considerados cruciais para o seu surgimento ou dos locais específicos do continente onde se supõe que ele foi gerado. Teorizar o niilismo, é bom observar, parece já uma saída criativa dentre as poucas que ainda restam para o pensamento filosófico ocidental neste final de milênio, conforme procuraremos discutir.

Pretendo, então, primeiramente, fazer uma avaliação crítica dessa postura niilista e das suas conseqüências para a relação entre Filosofia e Antropologia, focalizando a obra de Gianni Vattimo, *El Fín de La Modernidad* * que, acredito, deverá ganhar um grande destaque no panorama filosófico moderno. Em uma segunda parte polemizarei, também, com outros antropólogos e filósofos, buscando avaliar, principalmente, se na era chamada pós-moderna essa relação entre as duas disciplinas pode ser colocada de maneira mais frutífera e mais afirmativa.

Segundo algumas interpretações correntes, o niilismo poderia estar relacionado, simplesmente, ao surgimento do capitalismo; segundo outras, à ace-

---

* VATTIMO, Gianni. 1986. *El Fín de la Modemidad. Nihilismo y Hermenéutica en l Cultura Posmoderna.* Barcelona: Gedisa, 160 pp.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

leração do processo de industrialização no século dezenove, que impôs à natureza abusos e desequilíbrios de proporções "planetárias", como disse Heidegger; ao império da atitude científica, que desrespeitou quaisquer segredos e conhecimentos arcanos, instaurando o que poderíamos chamar de insaciabilidade gnoseológica, bem ilustrada na tragédia do Fausto de Goethe[1]; com o momento da "grande transformação", segundo Polanyi, quando os mercados passaram a controlar a sociedade humana; com a intensificação do processo de urbanização e a moderna divisão do trabalho que, ao desfazerem os laços comunitários tradicionais, trouxeram consigo a anomia social, o isolamento e a solidão individuais; e sobretudo, com o declínio da religião (a secularização da sociedade), que provocou o debilitamento dos grandes sistemas tradicionais de explicação do universo, da sociedade e da natueza humana. Acrescente-se a tudo isso uma crise interna, específica (ainda que certamente não isolada) do pensamento filosófico europeu sistemático, resultado das críticas surgidas ao sistema hegeliano de filosofia.

Para resumir essas várias abordagens possíveis do problema do niilismo, poderíamos utilizar a metáfora tantas vezes citada por Weber (1979): o desencantamento do mundo.[2] O que se tem como consenso mínimo é que, a partir sobretudo da segunda metade do século passado, começou-se a experimentar uma crescente perda de significado do mundo, expressa principalmente numa desconfiança no caráter transcendente da existência e da obra humanas. Para esse processo de "descida" ao nível mais terrestre da vida, a atitude científica jogou um papel decisivo. Paralelamente a esse desencantamento do mundo ruiu também um ideal clássico de cultura, dando lugar ao surgimento da cultura de folhetim até a ascensão da cultura de massa e do *kitsch* nas primeiras décadas do século XX. Outra decorrência desse complexo movimento de transformações (deflagrado sobretudo pelo capitalismo) foi a dissolução de uma suposta consciência universal do homem – a qual parecia um legado perene do iluminismo e da Revolução Francesa – e que levou

1. Robert Hollinger fala das "crises gêmeas da civilização ocidental moderna: cientificismo e niilismo, que são na verdade as duas faces da mesma moeda" (1985:x).
2. Apesar dessa expressão ser bem conhecida, chamo a atenção para um trecho de uma carta de Schiller a Goethe datada de 27 de agosto de 1979: "A censura é sempre um assunto mais rico que o louvor, o Paraíso Recobrado é bem menos recebido que o Paraíso Perdido e o Céu de Dante muito mais enfadonho que o seu Inferno". Embora escrita por alguém que defendia um ideal de estética e liberdade, detecto nesta carta a consciência de que já então se tornara difícil a afirmação do modelo tradicional do sagrado. Inferno, Paraíso Perdido e Censura (ou Desconfiança) formam o vocabulário básico do mundo desencantado (Schiller, 1923:11-12).

ao surgimento da alienação, esse conceito tão moderno, cunhado por Schiller nas *Cartas para a Educação Estética do Homem* e retomado mais tarde por Marx nos *Manuscritos Filosóficos e Econômicos* de 1848.

Por mais que se queira qualificar de renovadora essa passagem para a modernidade, é inegável que uma idéia de decadência perpassa essas várias construções do moderno niilismo ocidental. E foi no bojo desse complexo processo histórico, dessas transformações sociais, econômicas e de perspectiva filosófica, que a Antropologia se desenvolveu. Vale a pena compreender a natureza propriamente filosófica desta disciplina que, apesar de acenar com uma dimensão heterodoxa e renovadora em muitos sentidos, é a disciplina "européia por excelência, por seu conteúdo", como bem diz Kolakowski (1980:3). Mais ainda, resulta significativo que a Antropologia tenha começado a desenvolver-se como uma disciplina independente (com Tylor e James Frazer) simultaneamente à formação mais acabada dessa posição filosófica niilista, que pode ser encontrada nos vários escritos de Nietzsche, os quais voltaram a assumir uma importância e uma contemporaneidade ainda maiores a partir dos estudos de Heidegger sobre eles.

Gianni Vattimo é justamente um exegeta de Nietzsche e de Heidegger, sendo também tradutor das obras deste último (bem como das obras de Gadamer) ao italiano. Dos filósofos contemporâneos ligados à hermenêutica e à ontologia existencial, é quem se dispôs a discutir com mais detalhe as relações da Antropologia com essas posições filosóficas. Como um pensador tipicamente pós-moderno, Vattimo apresenta um número de questões num formato não dogmático, sem substantivar princípio algum, sem ancoradouro, não essencialista, com um estilo despojado de metáforas e de imagens, e expressa-se em geral um tanto descrente das soluções existentes. Sua reflexão se dirige basicamente a preparar o pensamento filosófico atual para a entrada plena no que Nietzsche chamava de "niilismo consumado" e que Vattimo identifica com o abandono completo do programa da modernidade. Este projeto, entendido como uma progressiva "iluminação" da cultura e do pensamento, e que às vezes se efetua através de "retornos" e "renascenças", tem na categoria de superação sua maior identidade. Daí que o *pós-moderno,* ao despedir-se da modernidade, não deve ter a intenção de superá-la criticamente, a partir do desenvolvimento de um novo fundamento, pois isso implicaria numa mera renovação do projeto modernista. Vattimo explica que a modernidade se intensificou como negação das estruturas estáveis do ser, para as quais o pensamento deveria atentar na sua procura de "fundar-se" em certezas menos precárias. Superar e refazer fundamentos seria colocar-se ainda

dentro do curso da história, aceitar a visão naturalista e de alguma forma evolucionista do curso do mundo. Simples tarefa não há de ser, pelo exposto, encontrar uma nova dimensão de questionamento filosófico que de verdade se desvencilhe da sutil malha de referência da modernidade.[3] Mais do que oferecer já, em potência, um projeto de entrada na existência pós-moderna, Vattimo quer desvelar, nas várias áreas da produção cultural e da reflexão filosófica, as características da "modernidade tardia, como o lugar no qual se anuncia para o homem uma possibilidade diferente de existência" (:18).

Vivemos nós no período que ele chama de pós-histórico (expressão de Gehlen, 1959), que indica que não há, no presente, uma história unitária, portadora da essência humana, mas "várias histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e na imaginação coletiva" (:16) e é no seio dessa pós-historicidade que nos enfrentamos de cheio com esse legado maior da modernidade tardia: o niilismo. A expressão "niilismo consumado" foi cunhada por Nietzsche há exatamente um século e foi redefinida em meados do século vinte por Heidegger. Várias são as maneiras pelas quais esses dois filósofos o conceituaram. Vejamos algumas delas, utilizadas por Vattimo como equivalentes.

Para Nietzsche o niilismo ocorre na medida em que o homem abandona o centro e se coloca em um ponto x qualquer; quando ocorre a desvalorização dos valores supremos; quando se proclama a morte de Deus; quando o mundo é convertido em fábula e se atribui à fábula a antiga dignidade metafísica do mundo verdadeiro; ou quando a experiência perde a autenticidade e se emancipa de quaisquer valores últimos. No niilismo consumado (isto é, que não é nem passivo nem reativo) não se efetua a passagem de uma experiência inautêntica para uma experiência "já autêntica". Como explica Vattimo, "esta experiência (da conversão da verdade em fábula) não é já autêntica porque a autenticidade – o próprio, a reapropriação – pereceu ela mesma com a morte de Deus" (:29). Com a eliminação de valores transcendentes, Nietzsche elimina também qualquer sombra de platonismo que sempre ressurge nas várias formas de oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Outra forma nietzscheana de expressão do niilismo seria a renúncia a um eu estável e à imortalidade da alma; nessa negação de qualquer valor transcendente, o eu passa então a ser visto como um mero feixe de almas mortais. Com isso, en-

3. Tão árdua é esta empresa que há quem negue suas pretensões de conquista. Rouanet, por exemplo, argumenta, apoiado em Habermas, que ainda não saímos da modernidade (1987:26).

tra em crise também o humanismo que, segundo Nietzsche e Heidegger, é metafísico, pois postula uma autoconsciência para o sujeito que pressupõe estabilidade, continuidade do ser. De todas essas várias maneiras nietzscheanas de colocar a questão, a mais sintética e fecunda filosoficamente é, a meu ver, a idéia da morte de Deus. A que mais se aparenta com a atitude antropológica, porém, poderia ser, conforme discutiremos mais adiante, a de nivelação e equiparação de todos os valores.

Vattimo apresenta ainda a fórmula heideggeriana básica de definição de niilismo: o ser se aniquila na medida em que se transforma completamente em valor. Mais ainda, unindo as visões dos dois filósofos, pode-se dizer que o niilismo seria a transformação do valor de uso em valor de troca. Resistir ao niilismo seria, para Vattimo, falando como exegeta de Heidegger, "isolar e defender uma zona ideal do valor de uso, isto é, um lugar no qual não se dê a dissolução do ser no valor" (:26). A crise do humanismo coincide com a etapa final da metafísica ocidental e ambos projetos, segundo Heidegger, devem ser abandonados na etapa presente do pensamento para que ele possa enfrentar-se agora com outra questão, de conseqüências planetárias para o homem: o domínio da técnica em escala mundial.

Vattimo passa então a avaliar o estado atual de outras esferas de expressão cultural (é dizer, o que restou nelas do projeto da modernidade), onde ele é capaz de identificar esse mesmo niilismo de fundo. É esse estado presente, concebido como pós-moderno, que supostamente nos liberaria de todos os "ídolos" (parafraseando Bacon) de nossa percepção passada. É assim que fala, por exemplo, da morte da arte (idéia, por sua vez, já expressa por Hegel antes de Nietzsche) na era da metafísica cumprida, quando o fenômeno do estético deixou de existir no mundo ocidental como um fenômeno capaz de acenar para algum mundo verdadeiro, oposto ao mundo aparente, e foi dialeticamente superado numa estetização geral da existência que, para pensadores como Adorno e Horkheimer, não foi mais que uma banalização da experiência estética. O que fica de uma arte que certamente já não poderia ser definida de nenhuma forma tradicional, ou bem se apresenta como *kitsch,* isto é, como cópia de um modelo sem a "aura" benjaminiana, ou como pouco mais que silêncio (entendido como uma recusa elitesca a aceitar a arte como um mero produto aprazível a ser degustado pelas massas). Mais ainda, já nem sequer se pode falar de experiência da arte propriamente dita. Na época da reprodução das obras de arte – a célebre intuição de Benjamin – o processo estético também se desintegra na estratégia calculante da técnica e a arte

deixa então de ser um domínio, um "reino do ser", como diria Santayana, para tornar-se um simples invólucro da vida na era da cultura massificada.[4]

Idêntico raciocínio apresenta Vattimo sobre a palavra poética, que segundo ele se partiu, pois se é próprio da poesia fundar mundos, isto é, "apresentar possíveis mundos históricos alternativos do mundo existente" (:63), esta se rompe "como se rompe a palavra profética no momento em que se realiza a profecia" (:64). Em outras palavras, não há mais utopias a serem formuladas no momento presente. O que se diz da poesia pode ser dito da arquitetura (que vem a ser o mero resíduo, algo que dura porque já nasceu morto) e mesmo da idéia mais geral da revolução artística. Fazendo analogia ao trabalho de Kuhn sobre a estrutura das revoluções científicas, Vattimo argumenta que a própria história das ciências e das artes foi estetizada, o que reforça o niilismo subjacente à estetização geral da existência acima mencionada. Em suma, nem a poesia, nem a obra de arte, nem a arquitetura, nem a própria dinâmica das transformações artísticas são capazes de fundar o momento presente. Desfeita a história, a essência humana e a utopia transmitida pela arte, o único valor que restou da modernidade é o valor da novidade: "a fé no processo histórico, cada vez mais despojada de referências providenciais e meta-históricas, se identifica pura e simplesmente com a fé no valor do novo" (:91). Entrar na era pós-moderna seria, então, desvencilhar-se da perspectiva moderna de sempre querer ver o ser sob o signo do novo (:148).

Vattimo desenvolve seus argumentos sobre as relações entre Antropologia e Hermenêutica de forma análoga a essa abordagem da produção artística contemporânea e são esses argumentos que me interessa discutir mais criticamente. Vale ressaltar, de início, que dos vários filósofos contemporâneos que têm procurado dialogar com a Antropologia (diálogo que implica, em um certo nível, em procurar defini-la, delimitar seu universo e seu ângulo específico de visão), Vattimo é o que penetra, em minha opinião, em dilemas e aporias verdadeiramente cruciais para sua apresentação como uma disciplina científica no quadro do pensamento ocidental contemporâneo. Seu texto, embora breve, vale por uma conceituação completa e bastante original do assunto e pode inspirar aos historiadores da disciplina idéias novas sobre as relações entre Antropologia e modernidade.

---

4. Já Foucault considera a possibilidade de uma estética da existência (e não apenas uma estética dos objetos e das formas) como liberadora, na medida em que dissolve o caráter especializado da arte e nos permitiria, como permitiu aos gregos antigos, fazer da vida mesma uma obra de arte (1983:235-236).

O Niilismo na Antropologia

O ponto de partida de Vattimo é claro: se a finitude e a relativização dos valores é o que caracteriza o momento intelectual presente, não há mais propósito em se fazer Antropologia Metafísica, no sentido de uma "descrição de estruturas universais do dar-se do fenômeno homem" (:130), tal como o faziam os filósofos tradicionais. Portanto, só poderíamos desenvolver o discurso sobre o homem atualmente nos termos da Antropologia Cultural, por ele entendida como interessada na "história natural", que supostamente não toma em conta nenhuma historicidade metafísica.[5] Vattimo cai nessa consideração da Antropologia por uma conseqüência do estado de contingência existencial a que Heidegger reduz o ser humano de hoje em sua famosa analítica do Dasein em *Ser e Tempo.* Com seu niilismo implícito, há pelo menos uma conseqüência que se pode considerar positiva dessa filosofia de Heidegger e é que ela retira qualquer estatuto especial ou privilegiado do homem ocidental: se se está agora fora de uma perspectiva histórica transcendental, então pelo menos não se lhe pode atribuir nenhuma peculiaridade que seria de tipo metafísico. O que se consegue, nesse modelo pós-moderno, é um nivelamento rasante de todas as culturas humanas que, apesar de não equivaler exatamente à noção de relativismo cultural manejada pelos antropólogos, pelo menos, ajuda a desfazer qualquer imagem de superioridade ou qualquer espécie de "destino especial", hegelianamente construído, da sociedade européia. Contudo, ainda que Heidegger aceite a diferença, recusa-se a reduzi-la a qualquer tipo de oposição conhecida, tal como sociedades totêmicas e sociedades históricas, individualistas e holistas, abertas e fechadas, pensamento mítico e pensamento científico, etc.[6]

Além dessa conexão com a ontologia existencial, Vattimo encontra uma afinidade ainda maior entre a Hermenêutica (principalmente nas obras de Gadamer e Rorty) e a Antropologia, e no esforço interpretativo inerente ao discurso sobre outras culturas, o antropólogo é então visto pelos filósofos como

5. Este termo foi empregado por Habermas (1982:352), autor com quem Vattimo dialoga. Na verdade, Habermas quer livrar-se do "status empírico" dessa "história natural". Rorty, polemizando com ele, contesta que "Antropologia Cultural (num sentido amplo que inclua a história intelectual) é tudo de que precisamos" (Rorty 1979:381). Todavia, nem Habermas nem Rorty levaram realmente adiante, pelo menos até o presente, um debate com a Antropologia tão minucioso como o que Vattimo faz.

6. Neste sentido a investigação de Habermas (1984), opondo a compreensão mítica à compreensão moderna do mundo é ainda tradicional.

"aquele que vai o mais longe possível", conforme a expressão de Guidieri (1980). Dentro desse panorama, Vattimo vê duas formas principais de apresentação do discurso antropológico. A primeira delas seria entendê-lo como um discurso sobre o Outro, sobre o irredutivelmente diferente. Com rigor e propriedade ele faz lembrar que "esta alteridade está de alguma maneira regulada, ou, se se prefere, exorcisada pela apelação – de origem metafísica – a uma humanidade comum, a uma essência supra-histórica dentro de cujos limites entram todos os fenômenos humanos, por diferentes que sejam seus modos de manifestação" (:131). Aqui, a parcela de positividade que se havia conseguido anteriormente com a horizontalidade de valores e a relativização do destino histórico ocidental, propiciados pela analítica existencial de Heidegger, é desfeita e a necessidade de postular uma humanidade comum torna a Antropologia de novo uma variante do discurso humanista (essencialmente metafísico), que deve ser negado.[7]

Na segunda forma de discurso antropológico (na verdade não mais que um corolário da primeira), a cultura forânea poderia ser considerada como primitiva ou arcaica: "a essência humana comum só torna a ser encontrada se nos remontamos de alguma maneira além das diferenças históricas que nos separaram dessa essência: (:131). Aqui cairíamos do Outro radical ao Mesmo original, pois o que ele quer implicar é que "as outras culturas são simplesmente fases mais antigas da única e verdadeira civilização humana, que é a civilização dos povos na qual a Antropologia Cultural adquire pela primeira vez a dignidade de um discurso científico" (:131). Vattimo não parece interessado em enxergar o etnocentrismo profundamente evolucionista (e obviamente obsoleto) dessa segunda posição: de novo, a civilização ocidental se distingue das demais e é ao mesmo tempo sua versão mais atualizada. Nada poderia ser mais "moderno" que uma visão como esta.

Antropologia e Hermenêutica

Vattimo se apóia a seguir na distinção proposta por Rorty entre o epistemólogo, detentor da "epistéme" platônica, aquele que pretende ver tudo, mesmo o que os outros não vêem, porque conhece o contexto primordial que gera as ações humanas – a linguagem, a mente, as idéias, etc. – e o hermeneuta, "o intermediário socrático entre vários diálogos", que tenta extrair sentido de

7. Ver a rejeição de Heidegger ao caráter metafísico inerente ao projeto humanista na sua *Carta Sobre o Humanismo*: "Todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postura como fundamento de uma tal" (1973:351).

discursos ainda incomensuráveis – (Rorty 1979:317-320). Extrai daí que a Antropologia se identifica plenamente com a postura hermenêutica – um discurso sobre outra cultura. E este discurso revela que a descrição neutra de prejuízos é ilusória, pois mesmo repudiando o eurocentrismo vulgar, contido na segunda posição resumida acima, a descrição de outra cultura "põe em primeiro plano, como elementos básicos da descrição, estruturas e relações que são fundamentais em *nossa* cultura e *nossa* experiência" (:132). Não poderia ser melhor expresso, realmente, esse lema hermenêutico básico para a Antropologia: o que fazemos todo o tempo é uma operação de tradução cultural, uma interpretação das outras culturas através das categorias de nossa própria cultura (obviamente, tornadas autoconscientes), e ilusórias são as pretensões de se construir uma meta-linguagem "científica" para a Antropologia, isto é, uma epistemologia nos termos de Rorty, que não esteja baseada nos padrões e valores próprios de nossa cultura.

Dentro deste contexto, Vattimo sugere uma linha realmente interessante de investigação para os historiadores da Antropologia. Primeiro explica que a teoria hermenêutica passa a ser uma disciplina específica na cultura européia exatamente quando, "com a ruptura da unidade católica da Europa, o problema do *Missverstehen* (mal-entendido) assume proporções decisivas no plano da sociedade e da cultura" (:133). Em outras palavras, com a Reforma já não existe uma única visão cristã do mundo válida (a católica romana), e daí surge a necessidade de disciplinar o mal-ententido entre as várias visões através de uma atividade científica ou sistemática. Logo sugere que esse mesmo mal-entendido (que afetou também a relação com a cultura clássica, a qual entrou em declínio a partir dessa época) é próprio da ontologia hermenêutica contemporânea. De novo, com Heidegger, esse mal-entendido é condição própria do ser e um dos modos em que se verifica a sua presença é precisamente na situação interpretativa – "o dar-se do texto ou do outro em geral, como alteridade" (:134). Em resumo, "não há outra experiência, outro modo de dar-se o ser (e o próprio ser não é além disso nada mais que este mesmo dar-se) que não seja o choque do *Missverstehen* inicial que se experimente em face da alteridade" (:134).

Daqui, Vattimo endossa a sugestão de Rorty de que há na hermenêutica uma vocação para dissolver-se na Antropologia. A existência é uma atividade interpretativa estimulada pelo mal-entendido face a alteridade, e como a Antropologia não é mais que a radicalização desse processo existencial (pois o antropólogo está disposto a enfrentar-se com o Outro, por mais distante que ele esteja), a Hermenêutica se converteria numa instância particular da atividade

antropológica – enfim, uma espécie de Antropologia restrita a textos escritos, de uma forma ou de outra "fixados" por algum autor, enquanto a etnografia – a descrição da cultura – seria a interpretação de um texto redigido pelo próprio antropólogo a partir de textos não só escritos, mas sobretudo orais, visuais, gestuais, simbólicos, materiais, coreográficos, etc., apreendidos de grupos humanos distintos, em alguma medida, do seu próprio.

Vattimo dá então, como exemplo dessa atividade hermenêutica que não é mais que Antropologia, o famoso diálogo de Heidegger com um japonês, publicado no livro *Aproximação à Palavra* (1971). Ao tentar discutir o termo japonês *Iki,* Heidegger parecia implicar que tudo era desviado para uma realidade – lingüisticamente produzida – puramente européia. A desconfiança, então – e que para Vattimo ameaçaria o projeto da Antropologia – seria a de uma ocidentalização do mundo, processo que, segundo Guidieri, "está hoje consumado". Em vez do rico mal-entendido, da tensão intelectual que deu seus frutos nos estudos clássicos e na Antropologia, teríamos assim pouco além de um pobre e desmaiado mal-entendido da redução do mundo ao universo do pensamento ocidental. A Antropologia se tornaria então ciência, parte do projeto metafísico ocidental – já desencantado – de reduzir o mundo à objetividade mensurável. Vattimo parece querer dizer que quando a Antropologia finalmente consegue compreender, só compreende um mundo que já passou pelo empobrecedor processo da ocidentalização – não compreende o que é maravilhoso, senão o que é decomposto. Esta decomposição, para ele, já obra desde o começo mesmo da disciplina antropológica, e com isso "o que se traduz numa série de conteúdos de consciência do antropólogo e da cultura objeto de estudo é mais que nada o contexto da relação política (colonial, pós-colonial, etc.)" (:133). Vattimo crê que esta foi a condição – de desigualdade e de dominação, da qual a própria relação de Heidegger com os japoneses que vieram estudar com ele pode ser um equivalente – na qual de fato a Antropologia trabalhou sempre, e por sua causa "a situação de dever encontrar algo "totalmente outro" se revela como uma condição ideal ou ideológica *tout court*" (:136).

Tanto a Hermenêutica como a Antropologia seriam, no fim das contas, um falso ideal: a condição de encontro com a alteridade cultural radical "é, na realidade, um ideal carregado de condicionamentos ideológicos" (:137). Ou seja, pelo lado da Antropologia, primeiro ocidentalizamos as outras culturas e depois tentamos apreendê-las num encontro ideológico de dois desiguais, onde aquele que provoca o encontro domina o horizonte de significado do próprio

encontro.[8] Pelo lado da Hermenêutica, se bem é provocada pelo sentimento de alteridade (o mal-entendido surgido na Reforma), ameaça-a a dimensão de mesmidade, discutida por Heidegger, que estaria no fundo de todo diálogo, sobretudo porque a Hermenêutica "como teoria filosófica, se desenvolve numa época não de alteridade radical, mas principalmente na época da desvelada unificação metafísica, científica e técnica do mundo" (:138).

A Ocidentalização do Mundo

Apesar de sua generalização sobre a ocidentalização do mundo ser basicamente equivocada, como espero discutir mais adiante, é certo que Vattimo aponta para um problema que em muitos casos foi dramaticamente real: a metafísica ocidental, isto é, o projeto de construir um quadro racional de interpretação do homem e sua historicidade, foi declinando e se fragmentando na mesma medida em que muitas das chamadas "culturas primitivas" foram perdendo sua vitalidade simbólica autóctone, como conseqüência da expansão destruidora da civilização ocidental. Sou tentado a sugerir que, em alguns casos, o movimento da Antropologia parece ter sido exatamente o inverso do esperado: na época em que as "outras culturas" eram realmente plenas (no sentido de distintas, independentes da presença ocidental), não havia maior interesse por conhecê-las – o pensamento ocidental simplesmente se satisfazia com o seu quadro interno de referência e massacrava qualquer fascínio em relação ao "primitivo" com o tipo de prejuízo e até racismo dos quais Hegel seria o exemplo máximo.[9] Quando o interesse mais especificamente antropológico surge – a partir do iluminismo e sobretudo com o romantismo – impregna-se de uma sensação apocalíptica, de decomposição ou perda de autentici-

8. Sem querer ser amargo, poderia observar que foi preciso que o Japão primeiro sofresse o impacto da cultura ocidental, a ponto de mandar seus intelectuais estudarem Filosofia na Alemanha, para que Heidegger se interessasse por estética japonesa.
9. Qualquer antropólogo, seja ele um relativista radical ou não, preparado como está para defender a integridade e o direito à diferença das diversas culturas humanas, não pode menos que chocar-se com o rígido quadro evolucionista da Filosofia da História de Hegel, com sua visão inequivocamente racista em relação às sociedades africanas, aos índios, etc. Enfim, com sua valoração negativa das culturas não-européias. Todos – chineses, hindus, persas, judeus, etc. – são mental e culturalmente inferiores quando contrastados com os gregos e com o mundo europeu moderno visto como "o último estágio da História" (ver principalmente a Introdução e o final da Parte I, Transição ao Mundo Grego). Todavia, o filósofo que faz a Introdução da edição de 1956, elogia a sua visão da história, que qualifica de extraordinária (J. C. Friedrich, em Hegel 1956).

dade das culturas. É a idéia de Herder de resgatar as "vozes dos povos" antes que desapareçam por completo ou o discurso nostálgico, "pastoral" do século XIX discutido por Raymond Williams (1973), que se contrapõe afirmativamente (apesar de sua grande dose de negatividade implícita) ao desprezo hegeliano pelas culturas não-ocientais. Ficamos, assim, filosoficamente, entre duas negações: ou o primitivo e não-ocidental nada vale (Hegel e os filósofos que o seguem), ou já se encontra em processo de extinção (pastoralismo, evolucionismo do fim do século XIX e até Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos!*). Tal quadro só vem trazer suporte ao argumento presente da ocidentalização irrecuperável.

De qualquer forma, é matéria ainda sujeita a investigações mais detalhadas identificar as origens da Antropologia dentro do complexo de idéias do pensamento ocidental moderno. Desejo ressaltar apenas que ela se desenvolveu no início do século XIX bastante à margem das discussões filosóficas que se seguiram à dissolução do sistema filosófico hegeliano e mostrou mais afinidade com os estudos clássicos sobre as instituições dos mundos antigo e primitivo (com Bachofen, Maine, Bastian, Robertson Smith, Morgan, etc.). Esta pouca afinidade de origem da Antropologia com os temas debatidos pelos grandes filósofos do século passado poderia explicar, pelo menos parcialmente, o fato de que um filósofo, em geral tão sutil e sofisticado como Vattimo, ao dispor-se a estabelecer um diálogo com a Antropologia, não se detenha na produção de nenhum grande antropólogo e se apóie basicamente num único trabalho de Guidieri (1980) que, por mais interessante que seja, não representa a complexidade do pensamento antropológico contemporâneo. Talvez seja esse isolamento que ainda existe entre as duas disciplinas que leva Vattimo a apresentar um quadro tão desesperador da Antropologia: por um lado, argumenta ele, trata-se de um projeto impregnado de uma idéia metafísica de ciência já que, embora de maneira encoberta, ela pretende fazer uma "descrição científica das constantes da cultura humana" e portanto descartável no momento presente caracterizado pelo abandono desses subprodutos do projeto da modernidade; por outro lado, é uma expressão visível, a nível disciplinar, do projeto de dominação ocidental do planeta. Ainda mais remota seria a sua pretensão de ser um local privilegiado para o encontro autêntico com o outro, pois a alteridade radical deixa de existir para quem crê, como Guidieri, que a ocidentalização do mundo já se consumou.

Mas consultemos todo o trecho de Guidieri citado por Vattimo: o que a etnologia "tem ante seus olhos é sobretudo um conjunto de derivados contem-

porâneos da primitividade, formas híbridas, sobrevivências contaminadas pela modernidade, margens do presente que abarcam as sociedades do terceiro mundo e os guetos das sociedades industriais" (:141). Além disso, ela supostamente continua "idealizando o fantasma do primitivo puro que forjou e imaginou como portador dos valores que ela mesma nutre e define (e que, de fato, faltam ao Ocidente): mesura, ordem, segurança, parcimônia, bem-estar, etc." (:141). Vattimo sintetiza então sua posição própria, com elementos de Nietzsche, Heidegger e Guidieri, colocando as várias dificuldades e limitações do encontro antropológico e hermenêutico do homem ocidental consigo mesmo e com o resto da humanidade: "O que encontramos não é a organização total do mundo de acordo com rígidos esquemas tecnológicos, mas um enorme depósito de sobrevivências que, em interação com a desigual distribuição do poder e dos recursos do mundo, dá lugar ao acréscimo de situações marginais *que são a verdade do primitivo em nosso mundo. A ilusão hermenêutica* – mas também antropológica – de encontrar o outro, com todas as suas enfatizações (sic) teóricas, tem que se enfrentar com uma realidade mista onde a alteridade se consumiu, não a favor da sonhada organização total, mas de uma condição de difundida contaminação" (:141).

Se contaminação e homogeneização são os horizontes dessa pretensa ocidentalização do mundo, desaparecem tanto a alteridade radical quanto a mesmidade autêntica e, como no diálogo de Heidegger com o japonês, há que buscar um caminho lateral, onde pontuem sinais débeis e imprecisos, o que se apresenta como inevitável frente a esse pensamento com tão poucas alternativas e que deseja se contrapor "ao pólo inautêntico da desertificação do mundo levada a cabo pelo Ocidente" (:142). Essa desertificação é vista por Vattimo, pelo lado da hermenêutica etnográfica (a abordagem antropológica), como um primitivo pobre. E do lado da hermenêutica clássica, constata-se que os grandes textos da tradição (os famosos "clássicos" ocidentais) "perdem progressivamente sua vigência de modelos e entram eles também no grande depósito das sobrevivências" (:143). Em outros termos, a contrapartida niilista para o primitivo pobre, na época da acabada ocidentalização do mundo, é o arcaico pobre na época da cultura massificada, do império do *Kitsch*.

É esse, pois, o quadro final do mundo nietzscheano e heideggeriano apresentado por Vattimo: "o niilismo realizado, onde o ser tem uma chance de voltar a dar-se como autêntico, só na forma do empobrecimento" (:143). E a Antropologia, então "se recolhe em sua forma de diálogo com o arcaico, mas

no único modo em que a *arché* pode dar-se na época da metafísica cumprida: a forma de sobrevivência, da condição marginal e da contaminação" (:144).[10]

Imperfeições do argumento niilista

Como dialogar com um quadro de idéias que já alcançou um tal grau de descrença nas possibilidades da afirmação? Uma primeira dificuldade, própria desse tipo de pensamento, é que ele é omniexclusivo por definição: quem não é niilista é "ainda" metafísico e essa posição, que deveria justamente suscitar o confronto, acaba por torná-lo desnecessário ou irrelevante, na medida em que já se definiu a metafísica como uma posição superada. Se vencemos esta dificuldade inicial, contudo, podemos perguntar-nos: para um pensamento que prescinde de ancoradouros, de pontos firmes de sustentação, não parece por demais etnocêntrica essa noção de empobrecimento geral do mundo? Afinal, por que a era da metafísica terminada, da perda de autenticidade e de sentido histórico do ser, que são processos próprios e internos do Ocidente, têm que coincidir (ou até mesmo causar) necessariamente com a desintegração das outras culturas? Onde está a garantia de que a mera leitura do relógio da história do Ocidente já é suficiente para se compreender a situação interna de todas as demais sociedades do mundo? É igualmente paradoxal sustentar, por um lado, a idéia de pós-história de Gehlen e defender agora – de novo – uma visão isocrônica da sociedade humana, mais eurocêntrica e achatadora que o próprio evolucionismo hegeliano.

Este problema liga-se diretamente à pretendida "ocidentalização do mundo". Um olhar minimamente treinado na discussão etnográfica seria suficiente para pôr em dúvida a profundidade dessa ocidentalização, naqueles lugares onde de fato ocorreu. Mesmo aquelas tradições que estiveram por séculos em contato com o mundo ocidental ainda mantêm sua personalidade bastante diferenciada. A Índia, por exemplo, após duzentos anos de império britânico, continua sendo Índia, em suas línguas, religiões, organização social, culinária, etc. O mesmo pode-se dizer de todas as demais tradições – chinesas, japonesas, africanas, indonésias, etc. A única parte do globo onde efetivamente se

10. Como bem diz Vattimo, esta situação lembra a genial intuição de Nietzsche sobre o abuso de história na cultura ocidental, o que fez com que o homem do século XIX não conseguisse mais desenvolver uma personalidade própria, limitando-se a vestir as "máscaras" ou "os trajes teatrais" das épocas passadas (1957:28-30). Uma leitura do seu ensaio revela inequivocamente como Nietzsche antecipou as discussões sobre a cultura pós-moderna.

deu um processo sistemático de ocidentalização, ainda que conflitivo, foi no continente americano.

O que Vattimo e Guidieri não estão distinguindo, portanto, são as dimensões ou níveis nos quais se deram esses processos de transformação. É inclusive uma característica do momento presente o surgimento de movimentos restauradores em diversas partes do globo, através dos quais muitas sociedades, expostas por longo tempo à influência dominadora do Ocidente, voltam de novo, num movimento consciente, a enfatizar seus elementos próprios e revitalizar os componentes não-ocidentais de suas identidades. E seria enganador considerar esses componentes como no nível de mera sobrevivência, na verdade, trata-se de verdadeiras reacomodações frente aos primeiros sinais de debilitação da fé ocidental nos próprios princípios que lhe deram hegemonia mundial (ciência, imperialismo, cristianismo, etc.). Para compreender este processo, talvez seja necessário distinguir dois aspectos diferentes do que normalmente chamamos de ocidentalização. Embora tenha havido certamente um projeto de englobar as outras sociedades num sistema mundial de trocas e forçá-las, portanto, a ocidentalizar sua fachada externa ao homogeneizar os termos em que estas trocas se efetuam (e poucas são as sociedades, como algumas da Nova Guiné, que ainda não passaram por essa experiência), soa extremamente simplista afirmar a ocorrência, em todos os casos, de uma absorção profunda da cultura ocidental. Pelo contrário. Freqüentemente os etnógrafos comprovam que as sociedades que estudam continuam tão enigmáticas quanto antes e os obstáculos para sua compreensão não têm diminuído com o tempo. Tomando alguns casos clássicos da Antropologia, supostamente conseguimos entender alguns elementos essenciais da cultura dos Trobriandeses e dos Nuer. Essas duas sociedades estão certamente em contato com o Ocidente, mas não passaram à condição de mera sobrevivência, apesar de que as trouxemos ao "diálogo da humanidade". Ou seja, a percepção antropológica intensa bem situada nos conduz muito além do quadro anterior das duas negatividades (o etnocentrismo ofensivo, hegeliano e o pastoralismo ingênuo).

Outra análise a meu ver simplificadora de Vattimo é a da exposição das outras culturas aos mídia eletrônicos ocidentais. Nem sequer a presença dos meios de comunicação de massa significa uma homogeneização e uma desistorização das experiências culturais particulares, como o crê Vattimo. No máximo, a disponibilidade cada vez maior dos mídia permitirá a edificação de uma linguagem comum (de cunho ocidental, pelo menos em princípio) a partir do qual as várias tradições culturais possam expressar suas profundas dife-

renças. Ocidentalizar-se então pode chegar a ser, para uma boa parte das culturas não-ocidentais, não muito mais que aceitar um diálogo (desigual, desonesto, mas não fulminador) imposto pelo Ocidente.[11]

Sobre a alteridade, que é a outra dúvida lançada por Vattimo, a hipótese de uma sociedade totalmente outra em relação ao Ocidente é, de acordo com ele, descartada teórica e praticamente pela Antropologia, pelo próprio fato de que ela é uma disciplina hermenêutica. A interpretação de outra cultura, como já disse, passa sempre pela etapa do mal-entendido (a *Missverstehen*). Ora, o próprio mal-entendido implica em algum grau de mesmidade entre a cultura do antropólogo (quase sempre, a Ocidental) e a cultura estudada. Só essa mesmidade sustentaria, no encontro, a "fusão de horizontes" (expressão de Gadamer) que permite a compreensão. Ernest Gellner discute essa pretensa alteridade radical de uma forma contundente ao argumentar que nenhum antropólogo conhecido jamais regressou do campo afirmando dos nativos estudados que "seus conceitos são tão alheios que é impossível descrever seu sistema de propriedade da terra, seu sistema de parentesco, seus rituais . . ." (Gellner, 1982:185). O que se constata, na prática antropológica, são gradações ou intensidades de alteridade, mas nunca a alteridade absoluta que, caso existisse, viria a romper qualquer projeto de construção de uma humanidade comum, o qual, por mais frágil ou qualificado que seja, sempre está presente, como meta, na Antropologia e na Hermenêutica.[12]

---

11. Note-se bem que não pretendo negar ou minimizar as conseqüências desastrosas do impacto do Ocidente sobre muitas regiões do mundo. Pelo contrário, a consciência do lado destruidor da expansão ocidental é condição básica para qualquer análise da situação do mundo moderno. Contudo, surpreende-me que, num mundo onde circula tanta informação sobre a diversidade cultural, autores como Guidieri mantenham ainda uma fé tão cega na superioridade da cultura ocidental sobre todas as outras, como se bastasse ao Ocidente existir para automaticamente dominar e abafar qualquer outra tradição cultural. Mesmo aceitando como legítimas suas simpatias para com as sociedades não-ocidentais (principalmente com as do Terceiro Mundo), não deixa de ser uma expressão de arrogância essa incapacidade de ver as demais culturas do mundo em seu vigor próprio, sem que sejam uma mera extensão, já descaracterizada, da cultura ocidental. Se na época do colonialismo a arrogância ociental era assumida, agora, nos estertores da descolonização, ela se reveste de simpatia e consciência de culpa.
12. Geertz também colocou com elegância essa relação com a alteridade ao definir o projeto antropológico em termos de "como o que é profundamente diferente pode ser profundamente conhecido sem tornar-se menos diferente" (1983:48); ou ainda: "como as criações de outros povos podem ser tão completamente suas e tão profundamente parte de nós" (:54). É igualmente oportuna a maneira como Gombrich (1987) recoloca a perspectiva universalista das Ciências Humanas, criticando a corrente de niilistas que pretendem dispensar a noção de humanidade.

É o desencantamento do mundo – processo interno da cultura ocidental – que se torna aqui a lente através da qual Vattimo e Guidieri vêem a situação das outras culturas. Por exemplo: como o Ocidente parece não possuir mais utopia, conclui-se que nenhuma outra cultura a possui mais; porque os europeus e americanos aguardam a hecatombe nuclear, assumem que todos os povos do mundo também a aguardam com o mesmo desespero.[13] Os efeitos desse desencantamento, porém, alcançam um tal grau de niilismo que assistimos a um verdadeiro seqüestro dos termos de afirmação, como se atrás de cada visão integradora, afirmativa, estivesse, disfarçado, um discurso de dominação, de imperialismo, de universalismo massacrante. Ou então, na melhor das hipóteses, uma visão afirmativa seria nostálgica, regressiva, ingênua, conservadora, obsoleta, desavisada. No quadro do pensamento niilista, toda a linguagem está preparada para um discurso da negação, da desesperança, do dilaceramento, da desconfiança, do desenraizamento, do nomadismo, da ruptura, da dessubstancialização. Se a novidade é um valor fortíssimo no momento presente, conforme vimos acima, ela se apresenta quase que invariavelmente sob formas de negação ou de desconstrução: a busca de novas áreas onde a decomposição ainda não tenha chegado.[14] Pode-se afirmar, realmente, que com esse mundo ocidental desencantado sobrevém a perda da capacidade de assombro, e a descrença num possível encontro com o extraordinário, com o maravilhoso, ou mesmo com o monstruoso, com o espantoso, principalmente dentro da tradição filosófica. E esta perda dificulta o diálogo dos pensadores niilistas com os antropólogos, sempre preparados para fascinar-se pelas criações humanas com as quais se põem em contato.

Talvez o assombro e o fascínio que a Antropologia promove correspondam justamente à expressão de que se toca algum núcleo onde a alteridade

---

13. Como disse Naipaul, o problema número um, para muitas sociedades africanas, ainda é como controlar as forças destrutivas da bruxaria. Para muitos grupos étnicos latino-americanos a auto-afirmação, cultural e social, face a um estado de tipo ocidental, discriminador e racista, é o problema crucial. Salvo excessões, a maioria dos problemas definidos mundialmente sob a rubrica de "crises do mundo moderno" não passam ainda de questões que só afetam diretamente as sociedades do mundo ocidental.
14. Vale registrar aqui o peso retórico de considerações com que somos constantemente bombardeados e que preconizam um suposto "fim" das coisas que deveríamos conceituar. Por exemplo, Beaudrillard fala do fim do social; Gehlen, do fim da história; Deleuze, Guattari, Foucault, do fim do político; Heidegger e Rorty, do fim da filosofia; Vattimo, do fim da arte da poesia; Benjamin, do fim da narração e da tradição; Adorno e Horkheimer, do fim da cultura clássica; Derrida, do fim do homem; Heidegger, do fim do humanismo; Foucault, do fim do sujeito; etc. Faltaria apenas que se anunciasse o fim da Antropologia!

existe, senão de forma completamente radical, pelo menos provocadora do mal-entendido interpretativo. E, vale a pena lembrar, a alteridade não enquanto propriedade essencial de qualquer cultura não-européia vista desde a Europa, mas como uma relação que é constantemente recolocada, inclusive entre representantes de subculturas dentro de uma mesma tradição, ocidental ou não. Mais ainda, o crescimento da Antropologia tem trazido consigo um aprimoramento da nossa capacidade de identificar diferenças anteriormente não percebidas, aprimorando uma sensibilidade quase inesgotável para a alteridade. E é bom ressaltar que nem todas as diferenças são vistas necessariamente como positivas e nem todo assombro conduz ao elogio da cultura que o suscita. Keesing, por exemplo, numa introdução a uma coletanea sobre rituais de masculinidade na Nova Guiné, afirma que tais sistemas rituais "são expressões de crueldade, desumanidade, opressão e erro, além de expressões de criatividade cultural" (Keesing, 1982:37).

Relativismo e Niilismo

O exemplo de Keesing sugere uma reformulação das questões da alteridade radical e da ocidentalização do mundo e se desdobra numa alternativa para as posições de Guidieri e Vattimo. Este último, por exemplo, pergunta se o próprio discurso antropológico não acaba por achatar as diferenças, exorcisá-las com leis gerais de explicação e com o método comparativo para, finalmente, em nome do relativismo cultural, afirmar o Mesmo triunfante, conforme também acusa Rabinow (1983). Está implícita nos argumentos de Vattimo e Rabinow a crítica de que a afirmação da alteridade é um momento apenas de um movimento disciplinar que termina por reforçar uma mesmidade que é inevitavelmente vestida com as roupas simbólicas do Ocidente. Contudo, pode-se mostrar que esse niilismo é muito mais aparente do que afirma Rabinow e essa padronização simbólica do relativismo cultural, uma grande ilusão. Alcida Ramos, por exemplo, num artigo recente (1987), discute as várias imagens de exotismo e animalidade primitiva inerentes aos escritos de alguns antropólogos norte-americanos e franceses sobre os Yanomami, às quais ela acrescenta também as imagens distintas, ligadas a uma "vida prístina, posta em perigo pelo expansionismo capitalista" (1987:301), colocadas pelos antropólogos brasileiros. Apesar dessa variedade de percepções da alteridade Yanomami, algo que se mantém é a noção de que eles não são, de forma alguma, uma sobrevivência, mas uma cultura nitidamente não-ocidental. Analogamente, Stuchlik (1974) mostra as variações dos estereótipos que a sociedade branca

chilena construiu sobre os índios Mapuche ao longo de quatro séculos de contato. Mesmo em versões mais negativas e preconceituosas, mantém-se a radical diferença da sociedade Mapuche para a sociedade chilena de origem européia. Os exemplos poderiam ser multiplicados. Apesar do fantasma do relativismo cultural que parece tanto marcar externamente a Antropologia, a energia continua sendo colocada na direção da diferença, que constantemente desafia a temporária mesmidade conquistada.

De fato, e apesar da relevância que a questão da alteridade tem para a Antropologia, foi só recentemente, a partir de uma preocupação maior com a epistemologia da disciplina, que ela ganhou um espaço privilegiado em textos de teoria. Seria interessante investigar, inclusive, a partir de quando a noção de "outro" genérico começa a ter esse destaque, que certamente não possuía entre os autores clássicos. Sugiro que essa conversão das inúmeras sociedades humanas à categoria única de "outro" já indica, por si, um grau de influência do niilismo filosófico sobre a disciplina. O conceito de outro genérico introduz uma abstração que desfaz a singularidade da relação que cada antropólogo mantém com a sociedade por ele estudada. Se chamo os membros do culto xangô, os ingleses e os Kayapó indistintamente de "o outro", falsifico minha experiência como antropólogo, pois deixo de enfatizar que a relação que mantenho com os ingleses é distinta da que mantenho com os membros do xangô e com os Kayapó.

Se regressarmos agora ao trabalho acima citado de Rabinow (1983), vemos que ele recusa uma boa parte da antropologia cultural norte-americana, nas suas vertentes do relativismo cultural de Boas e Herskovits e da antropologia interpretativa de Geertz, por entender que todas elas reduzem toda e qualquer diferença à mesmidade. Sua avaliação, me parece, é simplista justamente porque toma uma definição puramente epistemológica, descarnada, das posturas teóricas dos autores (que, diga-se de passagem, ele chama de niilistas) e não se detém no conteúdo dos seus trabalhos mais etnográficos. Rabinow está muito mais interessado na "construção do outro" do que nas interpretações específicas que Boas, Herskovits ou Geertz fizeram das várias sociedades por eles estudadas. Caso contrário, veria que nem todas as diferenças foram eliminadas e nem todos os valores colocados no mesmo plano.[15]

15. No caso de Herskovits, seu relativismo cultural foi uma arma retórica contra a intolerância, o autoritarismo, a discriminação e não um achatamento de todos os valores. Isso fica claro (e relevante) numa conferência que proferiu na Bahia em 1941, quando defendeu

A questão do relativismo cultural é extremamente complexa e é comum observar na literatura antropológica uma aparente inconsistência de pontos de vista a respeito de sua utilização. Por exemplo, a Antropologia reage, por um lado, a toda e qualquer versão do bom selvagem rousseauniano. A imagem romanceada do nativo onde o social é só uma extensão de uma harmonia supostamente natural e inocente produz no antropólogo uma reação que já se tornou típica: este argumento que a imagem de equilíbrio decantada é falsa ou ingênua, fruto da má observação e, principalmente, uma mera projeção de fantasias etnocêntricas, pois, se quem a enunciou tivesse observado melhor, certamente se depararia com as clivagens e tensões próprias da estrutura social, com suas conflitantes dimensões de política, parentesco, regras de matrimônio, relações econômicas, etc. O antropólogo terá apelado para o relativismo cultural para corrigir os excessos de etnocentrismo "pastoralista" do autor.[16]

Por outro lado, o antropólogo costuma reagir com idêntica veemência contra a visão, hoje em dia menos freqüente, que quer converter as sociedades "primitivas" em bárbaras, onde as relações sociais, políticas, econômicas, etc., seriam em tudo piores, quando não inferiores, às da nossa própria sociedade. Em tais casos ele pode muito bem invocar de novo o relativismo cultural, defender a integração da sociedade comentada e atacar o novo tipo de etnocentrismo (deletério, ou pejorativo) do intérprete. Como bem o esclarece Bernstein (1985:72), uma coisa é o relativismo (a admissão de que não há parâmetros seguros nem constantes para julgar, seja sobre moral ou sobre o conhecimento) e outra o niilismo (o achatamento ou nivelamento de todos os valores e fontes de verdade). O que ressalta da aparente inconsistência descrita acima é que a Antropologia é fundamentalmente relativista, mas quase nunca niilista. Parece-me que Rabinow foi incapaz de distinguir estas duas posições ao criticar Herskovits e Geertz. Enfim, o relativismo cultural é esse maleável instrumento argumentativo, usado com grande eficácia como corretor das deformações de visão da cultura do intérprete sobre a cultura interpretada. Assume o aspecto de um discurso aparentemente reativo quando

---

o candomblé dos ataques da elite cristã que o tachara de patológico e, portanto, nocivo (Herskovits, 1941). Quanto à avaliação que Rabinow faz de Geertz, *ela é, no mínimo*, parcial em relação ao conjunto de sua obra: "não há nada de específico para se aprender de outras culturas; eles nada têm para nos ensinar", eis o que conclui Rabinow (1983:67-68).

16. Raymond Williams (1973) discute esse tema da nostalgia pela vida autêntica, integrada, expressa em termos do idílio pastoral, vivo desde a antigüidade até o presente. Também Gombrich (1987) recolocou o tema num trabalho recente.

detecta uma carência de auto-estima do tipo pastoral ("eles vivem bem e nossa sociedade anda mal"); ou se apresenta como um discurso compensatório quando constata uma exagerada manifestação de superioridade, do tipo depreciativo ("nós vivemos bem e a sociedade deles é ruim"). É este recurso relativista que caracteriza a Antropologia como uma "ciência reformadora", para usar a apta expressão formulada por Tylor há tanto tempo atrás (Tylor, 1871, II:410). Guardemos, é claro, as devidas diferenças do quadro evolucionista vitoriano para o nosso: enquanto a reforma para Tylor passaria por detectar as "sobrevivências" (preconceitos, supertições) que impediam o livre desenvolvimento científico da humanidade, a reforma para o relativista consistiria numa revisão constante da maneira como se coloca uma cultura em relação à outra, recusando *a priori* tanto a igualdade como a desigualdade radicais entre as sociedades humanas e procurando gerar um clima de equilíbrio no discurso de umas sobre as outras, meta que é também, como a de Tylor, simultaneamente moral e intelectual.

Ainda outra questão. Se bem é certo, como disse Gellner (1982), que nenhum antropólogo jamais admitiu fracasso completo em seu encontro com outras culturas, pontos de extrema dificuldade ou mesmo de irredutibilidade da diferença alheia ao mesmo ocidental são colocados com freqüência em muitas etnografias modernas.[17] Além disso, há que mencionar também o caso de antropólogos que simplesmente renunciaram a colocar em linguagem disciplinar práticas que observaram em outras sociedades, optando por apresentálas através de uma linguagem indireta de senhas ou marcas, (enfim, "modos de significação não metafísicos", tão caros a Heidegger), deixando-as em sua radical diferença, aquém da tensão racional do jogo hermenêutico do mal-entendido. Tal é o caso do trabalho de Stoller (1984) sobre a feitiçaria Songhay, que preserva o assombro e afirma um mundo encantado onde a retórica do niilismo pós-moderno consumado perde totalmente a sua força.[18]

Antropologia e Filosofia

Conforme discutido antes, algumas das dificuldades do diálogo entre Antropologia e Filosofia podem ser conseqüência do distanciamento que se ob-

17. Ver a coletânea de Gilbert Herdt (1983), por exemplo, sobre rituais de masculinidade em sociedades da Nova Guiné, que trazem à tona a perplexidade dos analistas.
18. Também algumas etnografias sobre o candomblé buscam preservar deliberadamente o caráter iniciático, não disciplinar, da experiência dos autores. Juana Elbein dos Santos (1976), por exemplo, limita seu discurso, enquanto antropóloga, deixando de fora aspectos irredutíveis à racionalidade da disciplina.

serva entre as duas disciplinas desde o século passado. Períodos ou movimentos específicos de uma não coincidiram com os da outra e isso gerou uma incomunicação entre elas visível até hoje, e às vezes bastante curiosa. Vimos, por exemplo, como Heidegger discutiu, por seu lado, o problema da tradução de conceitos de uma cultura distante da sua sem referir-se a nenhum dos vários antropólogos que têm colocado esta mesma questão a partir de suas pesquisas. Além desta dificuldade específica face a Filosofia, porém, há também uma questão mais geral da posição da Antropologia dentro das Ciências Humanas: a questão do trânsito constante do antropólogo entre dois mundos. Crapanzano já chamou a atenção para o fato de que o antropólogo escreve para uma audiência dividida: parcialmente para os membros da sociedade que estudou e parcialmente para seus colegas. Além dessa dualidade de audiência, quero ressaltar que o antropólogo experimenta também uma dualidade de perspectiva, de fonte de discurso. Se, por um lado, participa dos debates travados no seio da tradição intelectual ocidental (dialogando com correntes sociológicas, filosóficas, psicológicas, de crítica literária, de história, etc.), por outro lado, ele fala também, irrevogavelmente, a partir da perspectiva específica e singular da sociedade estudada tal como ele a apreende num momento particular da sua história, com seus debates internos próprios. E essa dualidade de perspectivas é complicada, pois elas se relacionam de um modo inteiramente fortuito. Uma primeira alternativa seria considerar seus próprios parceiros do mundo intelectual como um grupo de "semi-nativos", próximos e bastante familiares, e situar-se num espaço próprio, intermediário entre as teorias ocidentais e as teorias das sociedades que conhece. Sem esse ponto de mira intermediário, como poderia ele equacionar, por um lado, o ceticismo que aboliu os valores transcendentes, que aboliu Deus e desencantou o mundo na sua sociedade de origem e, por outro lado, a vitalidade da crença e o apego a valores inquestionados na comunidade que estuda?

É esse complexo trânsito entre o horizonte das Ciências Humanas, que funciona como um cronômetro do presente histórico do Ocidente, e o horizonte da sociedade pesquisada, que muitas vezes vive um "fuso histórico" absolutamente particular e distinto, que cada antropólogo deve procurar resolver a seu modo. Já em franca oposição a essa perspectiva tão escindida, os filósofos Vattimo e Guidieri, por exemplo, falando sempre exclusivamente da perspectiva de sua sociedade, podem colocar com extrema simplicidade a situação na qual devem mover-se as duas disciplinas: vivemos todos na era pós-histórica, da metafísica cumprida, carentes (ou isentos) de utopia e de valores transcendentes e o próprio projeto filosófico do humanismo foi aban-

donado; quanto às culturas não-ocidentais, objeto de interesse da Antropologia, elas são agora meros produtos marginais, sobrevivências fragmentárias de uma etapa anterior à ocidentalização do mundo, hoje consumada. Um ranço evolucionista impregna tal postura e sua única diferença em relação aos autores evolucionistas da fase clássica reside na ausência do tom triunfalista que os caracterizava. Contrária é a visão do antropólogo, descrente da descrença, pois detecta mundos simbólicos vivos e autônomos em lugares onde uma visão generalizadora do empobrecimento cultural os negaria. E estes mundos que o antropólogo revela nada têm de *arché* ou de sobrevivência, como crêem nossos filósofos niilistas, mas indicam que a mesma vitalidade e força simbólica que os pensadores ocidentais costumam projetar nos gregos antigos podem ainda ser projetadas em muitas comunidades que convivem com a "ocidentalização" do mundo.[19]

Tudo se passa como se o mesmo desencantamento do mundo que gerou o niilismo filosófico ocidental a partir de Nietzsche tivesse gerado também a curiosidade antropológica pelas culturas do mundo, mantendo viva uma capacidade de assombro que é em si mesma uma resposta a esse niilismo sem esperança. Neste sentido, podemos abrir um diálogo mais fácil com Guidieri, que sugere que "todo o Ocidente pensa o passado sob a forma de pesar e o presente sob a forma de decadência" (1980:52). Segundo esta linha de argumentação, vivemos sob um terror muito particular na era moderna da sociedade de consumo e o que nos fascina nas outras culturas (todas entendidas, segundo ele, de uma forma ou de outra, sob a égide do "arcaico", do "distante", do "primitivo") é aquilo que nelas, "preserva, nos limites cada vez mais estreitos, uma existência condenada, como se seus testemunhos pudessem confortar nossa recusa à uniformização" (:61). Guidieri aponta nesse argumento para a origem romântica da Antropologia, a qual deveria ser melhor investigada na história da nossa disciplina, em lugar de se enfatizar sobretudo sua herança do pensamento iluminista.[20]

---

19. Esse mito da vitalidade dos gregos, elaborado por inúmeros pensadores ocidentais, foi uma estrutura que reforçou, a um só tempo, o pior do sentimento ocidental de superioridade (nenhuma outra cultura humana suplantou a forma de vida dos gregos, plenamente assentada em torno do mito, do ritual, do cosmos, da pólis, da filosofia, etc.; no máximo, igualou-os em aspectos específicos), mas também predispôs positivamente a tentativa de compreensão das culturas "primitivas": justamente porque a vitalidade máxima pertence ao passado, são outras culturas que poderão substituir, ainda que parcialmente, aqueles modelos de vitalidade agora sem corpo.

20. Evans-Pritchard, por exemplo, coloca Montesquieu como o fundador da Antropologia. Também Lévi-Strauss, Marvin Harris, Voget, entre outros, priorizam abertamente as

Se ainda não perdemos a capacidade de assombro, é porque ainda insistimos na "busca de uma contraparte histórica de nossa condição intolerável, é dizer, uma busca pelo primitivo", como diz Diamond (1981:120). Esta "condição intolerável", cheia da conotação política da alienação e da artificialidade da vida na sociedade industrial, não é mais do que a perda da condição natural, o incômodo causado pela "antinaturalidade de nossas relações, situações e costumes", como dizia Schiller (1985:84), no auge daquele movimento romântico de recobrar, no plano moral, uma liberdade e simplicidade que a sociedade havia feito o homem perder no plano natural. Assim, a Antropologia seria perfeitamente assimilável ao conceito schilleriano do "sentimental", como oposto ao de "ingênuo": "O poeta, como disse, ou é natureza ou a buscará" (:91). Vista deste modo, a Antropologia só faria sentido num contexto em que se deixou de ser natureza e se instaurou um movimento de ordem moral com a intenção de recuperá-la.

Insisto pois em que esse movimento de expansão da Antropologia a partir do século passado – a ponto de que seu interesse abarca hoje o encontro com o primitivo ou o natural perdido tanto dentro como fora do Ocidente, no presente ou no passado – torna-a uma disciplina, não só típica do mundo ocidental moderno, como diz Kolakowski, mas crucial para o momento presente dessa civilização, pois é justamente o que a abre para além das fronteiras de sua própria cultura, oferecendo-lhe a possibilidade de uma renovação constante em suas propostas intelectuais e políticas. E é o que a faz diferir da Filosofia que, limitada às questões internas da cultura ocidental, exauriu quase por completo sua capacidade de entusiasmar e de gerar perspectivas positivas para o homem ocidental contemporâneo.

O Diálogo Intercultural e o Humanismo Antropológico

É possível que a flexibilidade própria da atividade interpretativa na Antropologia possa insuflar uma nova dose de entusiasmo a essa descrença e quase apatia do filosofar de hoje. Todavia, haveria que separar nas posições dos filósofos que discutimos um tipo de niilismo negativo, ou desconstrutivo, de um niilismo afirmativo, ou construtivo.[21] Do niilismo negativo poder-se-ia

---

fontes iluministas na formação da disciplina. Ver Soares (1987) para uma visão equilibrada da relação entre as duas influências.

21. Vale observar que esta distinção que proponho é bastante diferente, em intenção e substância, da polaridade proposta por Nietzsche, na *Vontade de Potência*, entre o niilismo ativo e passivo, positivo e negativo (1966:111).

mostrar sua limitação, pois ele milita contra o assombro, contra a curiosidade humana e seu poder renovador ou restaurador. Um exemplo desse niilismo seria o de Vattimo, que já de saída nega a possibilidade de uma alteridade autêntica ou íntegra do Outro, o que conduziria, num outro plano, mais pedestre, àquilo que se poderia chamar de um desânimo gnoseológico: para que procurar conhecer o que já se sabe de antemão que não vale a pena?

Há porém, um niilismo afirmativo, característico dos filósofos que Rorty chama de "edificantes" (tais como Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger), os quais, "sem formar uma 'tradição', parecem-se uns aos outros na sua desconfiança da noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências" (Rorty 1979:367). Nessa sua atitude antimetafísica (na qual poderíamos incluir a ontologia existencial de Heidegger e Sartre e a ontologia hermenêutica de Gadamer, além do próprio interesse de Rorty no diálogo horizontal sem essências ou absolutos) está a motivação para voltar-se outra vez à compreensão do mundo histórico, humano, finito. "Mundo é o lugar de nascimento e morte, crescimento e declínio, alegria e dor, o movimento das estações, o ritmo misterioso do tempo humano", diz John Caputo ao colocar as posições de Heidegger (Caputo 1985:266). Há, nesse regresso à dimensão da finitude e do cotidiano, um correlato filosófico do interesse antropológico pelos modos de viver de todos os povos. E essa filosofia, apesar de minimalista quando contrastada com a pretensão da filosofia clássica ou tradicional, não elimina a questão para mim crucial: a possibilidade de reencantar-se com o mundo. Como diz Rorty, "os filósofos edificantes desejam abrir um espaço para a sensação de assombro que os poetas às vezes causam – assombro de que há algo de novo sob o sol, algo que *não* é uma reapresentação precisa do que já lá estava, algo que (pelo menos por agora) não pode ser explicado e apenas pode ser descrito" (1979:370).

Lembramos acima o caráter minimalista do projeto filosófico niilista afirmativo. Em contraste, a Antropologia ainda se sente à vontade para colocar as grandes questões sobre a natureza humana (apesar de reconhecer-se, já de saída, incapaz de produzir qualquer resposta definitiva). Neste sentido, gera constantemente um campo aberto para se recolocar, sempre com o interesse renovado, discussões sobre ética, racionalidade, ideologia, consciência, crença, autenticidade, etc. Pode inclusive pretender instaurar ainda um novo humanismo, na medida em que não renunciou à pergunta pelos universais da espécie humana; pelo menos, não se cansa de "delinear um imenso quadro das possibilidades humanas", como o diz Duvignaud (1980:401). É claro que não pode esperar muito além de um resultado meramente provisório desta

busca de universais, pelo fato de que, mesmo que fosse possível descrever exaustivamente todas as sociedades humanas e formar então uma espécie de assembléia geral dos princípios fundamentais da diversidade cultural, essas mesmas sociedades poderiam imediatamente transformar-se, ou os próprios etnógrafos poderiam encontrar ainda ângulos de alteridade até então inexplorados. Ambos movimentos demandariam uma revisão contínua dos resultados de tal assembléia da cultura humana. De qualquer forma, a Antropologia reforça a proposta de Rorty de se manter aberta uma linha de conversação entre os saberes humanos, na qual nenhuma das partes pretenda posição de primordialidade, mas onde todos justamente se equiparem, numa pluralidade de discursos regidos pela hermenêutica. Em outras palavras, é possível visualizar a Antropologia trazendo a dimensão intercultural da famosa "conversação da humanidade".[22]

Todorov também coloca a importância do "diálogo das culturas de nosso tempo" e que seria "encarnado pela etnologia, ao mesmo tempo filha do colonialismo e prova de sua agonia: um diálogo onde ninguém tem a última palavra, onde nenhuma das vozes reduz a outra ao status de um mero objeto, e onde se tira vantagem de sua exterioridade ao outro" (1983:246). Confiante em que "a posição do etnólogo é fecunda", pois se distingue do "ecletismo e do comparatismo" esvaziados de sentido, próprios da cultura ocidental contemporânea, Todorov afirma que "a heterologia, que faz soar a diferença das vozes, é necessária" (:247).[23]

E aqui colocamos o dilema ético-político enfrentado pelo antropólogo de nossa parte do mundo: mais do que simplesmente monitorar um diálogo entre

22. Paul Rabinow condena, por niilista, o fato de que, para ele "a proposta conversação da humanidade tem lugar não em muitos idiomas, mas em apenas um" (1983:61). Em princípio, pode-se responder que nem só em inglês se faz Antropologia e Filosofia. Em segundo lugar, justamente como conseqüência das diversas tradições culturais e disciplinares, essa conversação, ainda que precária no momento, está longe de ser tão homogênea ou colonizadora como ele quer implicar e cada vez o será menos, na medida em que antropólogos e filósofos de um número crescentemente maior de países dela participarem. Enfim, Rabinow parece disposto a ver a dominação do Ocidente sobre o resto do mundo ainda maior do que ela efetivamente é.

23. A preocupação com a comunicação está presente em inúmeros filósofos contemporâneos (de Wittgenstein, Sartre, Heidegger a Gadamer, Harbermas, Rorty, Perelman, etc.). Curiosamente, só muito recentemente têm os antropólogos se dedicado a debater mais intensamente esse tema central de sua atividade. Ver Cardoso de Oliveira (1987) para uma revisão da corrente hermenêutica na Antropologia e sua utilização das idéias de Bakhtin sobre polifonia e heteroglossia. Ver também Soares (1987) para uma discussão geral do problema da pertença à linguagem nas tradições hermenêuticas.

iguais, é muitas vezes chamado a intervir diretamente para denunciar ou mesmo desfazer uma situação de supressão de vozes nativas. Em tais casos o papel do antropólogo é falar por aqueles que não podem expressar-se por si mesmos. A mera tolerância, o ecletismo de palavra ou liberalismo *tout court* que soam um tanto simplificadores em muitos autores que prescrevem a dialogia, costumam não ser suficientes. Como argumenta Soares (1987), esse suposto diálogo entre as culturas se dá quase sempre num clima agonístico e a tomada de um ponto de partida até mesmo beligerante é fundamental para o antropólogo. Mais do que um exercício, portanto, a dialogia é por enquanto apenas um horizonte e nossa atividade mais comum é ainda participar de uma grande luta para alcançá-la. Pelo menos esta é a realidade na qual opera, já não o primitivo na época de uma suposta ocidentalização do mundo, mas o antropólogo oriundo da região dos primitivos.

Eis o ponto em que a Antropologia talvez possa contribuir para a formação de uma utopia muito adequada a nossos dias – a superação da comunicação distorcida e a instauração de um canal verdadeiramente igualitário de expressão mútua entre as sociedades humanas, além das mediações coloniais, pós-coloniais ou de quaisquer outras formas de ressentimento ou dominação.[24] E onde há utopia, não há lugar para o niilismo paralisante.

Por esta via, sugiro, é possível aprofundar um diálogo entre as duas disciplinas, recuperando o muito de positivo de iniciativas como a de Vattimo. Se, como disse Guidieri, o antropólogo é realmente aquele que vai o mais longe possível, é válido sustentar que o filósofo é aquele que "vai o mais fundo possível". Unir profundidade e amplitude de interesses pode ser uma excelente forma de renovar o repertório de temas e intensificar a criatividade de ambas as disciplinas.

BIBLIOGRAFIA

BERNSTEIN, Richard. 1985. "Philosophy in the Conversation of Mankind" in *Hermeneutics and Praxis* Robert Hollinger (ed). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

CAPUTO, John. 1985. "The Thought of Being and the Conversation of Mankind" In *Hermeneutics and Praxis* R. Hollinger (ed). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

24. Talvez uma definição mínima, provisória, de humanismo não seja muito mais que isso: o postulado da existência de uma capacidade de percepção, ainda que meramente prática, contingente, sem uma defesa ético-filosófica absoluta, das condições ideais para que se dê o encontro e o diálogo entre grupos humanos.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1987. A Categoria de des(ordem) e a pós-modemidade da Antropologia, *Trabalhos em Antropologia*, nº 1, UNICAMP.

DIAMOND, Stanley. 1981. *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization.* New Brunswick: Transaction Books.

DUVIGNAUD, Jean. 1980. "Les Sciences Humaines" In *Philosopher Les Interrogations Contemporaines* Christian Delacampagne & Robert Maggiori (eds). Paris: Fayard: 393-403.

FOUCAULT, Michel. (1983). "Afterword" In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Hubert Dreyfus e Paul Rabinow), 229-252. Chicago: The University of Chicago Press.

GEERTZ, Clifford. 1983. "Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination" In *Local Knowledge.* Nova Iorque: Basic Books: 36-54.

GEHLEN, Arnold. 1959. *Man in the Age of Technology.* Cambridge: The MIT Press.

GELLNER, Ernst. 1982. "Relativism and Universais" In *Rationality and Relativism* (M. Hollis e S. Lukes, orgs.). Oxford: Basil Blackwell: 181-200.

GOMBRICH, Ernst. 1987. They Were All Human Beings . . . So Much Is Plain, *Critical Inquiry* 13(4):686-699.

GUIDIERI, Remo. 1980. "Les Societés Primitives Aujourd' hui" In *Philosopher. Les Interrogations Contemporaines* (Christian Delacampagne & Robert Maggiori, eds.). Paris: Fayard: 51-64.

HABERMAS, Jurgen. 1982. *Conhecimento e Interesse.* Rio: Zahar.

———— . 1984. *Reason and the Rationalization of Society.* Boston: Beacon Press.

HEGEL, G. W. F. 1956. *The Philosophy of History.* Nova Iorque: Dover.

HEIDEGGER, Martin. 1971. "A Dialogue on Language" In *On The Way to Language.* Nova Iorque: Harper & Row: 1-54.

———— . 1973. Carta sobre o Humanismo. In *Conferências e Escritos Filosóficos.* Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

HERDT, Gilbert. 1982. *Rituals of Manhood.* Berkeley: University of California Press.

HERSKOVITS, Melville. 1941. *Pesquisas Etnológicas na Bahia.* Salvador: Publicações do Museu da Bahia.

HOLLINGER, Robert (ed.). 1985. *Hermeneutics and Praxis.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

KEESING, Roger. 1982. "Introduction" In *Rituals of Manhood* (Gilbert Herdt, ed). Berkeley: University of California Press.

KOLAKOWSKI, Leszek. 1980. As Ilusões do Universalismo Cultural. *Cultura;* Suplemento Especial d'*O Estado de São Paulo,* Ano I, nº 23, dom., 26 nov:2-6.

NIETZSCHE, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History.* Nova Iorque: Bobbs-Merrill.

———— . 1986. *Vontade de Potência.* Rio de Janeiro: Edições de Ouro.

RABINOW, Paul. 1983. "Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology" In *R. Bellah, N. Hann, P. Rabinow & W. Sullivan (eds), Social Science as Moral Inquiry.* Nova Iorque: Columbia University Press: 52-75.

RAMOS, Alcida. 1987. Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic, *Cultural Anthropology* 2(3):284-304.

RORTY, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press.

ROUANET, Sérgio Paulo. 1987. *As Razões do Iluminismo.* São Paulo: Companhia de Letras.

SANTOS, Juana Elbein. 1976. *Os Nagô e a Morte.* Petrópolis: Vozes.

SCHILLER, Friedrich. 1923. *Correspondence entre Schiller et Goethe, 1794-1805. vol. 4* (Trad. Lucien Herr). Paris: Librairie Plon.

——————. 1985. *Sobre Poesía Ingenua y Poesía Sentimental.* Barcelona: Icaria.
SOARES, Luís Eduardo. 1987. Hermenêutica e Ciências Humanas. (Artigo a ser publicado no nº 1 da Revista do CPDOC, Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro).
STOLLER, Paul. 1984. Eye, Mind and Word in Anthropology, *L'Homme,* jul-dec, XXIV, (3-4), 91-114.
STUCHLIK, Milan. 1974. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea.* Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
TODOROV, Tzvetan. 1983. *A Conquista da América.* São Paulo: Martins Fontes.
TYLOR, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture.* Vols. I, II. Londres: J. Murray.
VATTIMO, Gianni. 1986. *El Fín de la Modernidad, Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna.* Barcelona: Gedisa.
WEBER, Max. 1979. *O Político e o Cientista.* Lisboa: Editorial Presença.
WILLIAMS, Raymond. 1973. *The Country and the City.* Nova Iorque: Oxford University Press.